

Klaus-Dieter Ertler  
Enrique Rodrigues-Moura  
(eds.)

# **Fronteras e identidades – Identities e fronteiras**

Civilización y barbarie –  
Sertão e litoral



**PETER LANG**

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

05 Bd 6908

**Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums für  
Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien.

Abbildungen auf dem Umschlag:

Gauchos argentinos.

Tarjeta postal anónima (ca. 1912).

Indigenas del Chaco argentino. Grupo Chamacoco.

Fotos de Guido Boggiani (ad quem 1901)

publicadas por Roberto Lehman Nitsche (ca. 1910).

Todas las tarjetas postales de la colección particular de F.O.

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK KIEL  
- ZENTRALBIBLIOTHEK -

Gedruckt auf alterungsbeständigem,  
säurefreiem Papier.

ISBN 3-631-52877-9

© Peter Lang GmbH

Europäischer Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2005

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich  
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des

Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages  
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für

Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die  
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany 1 2 4 5 6 7

[www.peterlang.de](http://www.peterlang.de)

h  
A

## Índice

### Prólogo

9

Franz Obermaier

**Identities latino-americanas no século dos descobrimentos:  
pontos de encontro e divergências nas definições  
das identidades indígena e européia**

17

Maria Elisa Noronha de Sá Mäder

**As Nações imaginadas da Argentina e do Brasil nos textos de  
Sarmiento e do Visconde do Uruguai**

45

Enrique Rodrigues-Moura

***Facundo* de Sarmiento y *Os Sertões* de Euclides da Cunha.  
Textos co-fundadores de tradiciones literarias nacionales**

65

Andrea Maria Humpl

***Triste Fim de Policarpo Quaresma* de Lima Barreto:  
la ficcionalización del discurso nacional**

103

Doris Wieser

**La búsqueda de la verdad en la historiografía y la ficción:  
*Os sertões* y *La guerra del fin del mundo***

113

Mariela Eva Rodríguez

**Vestigios de *Facundo* en los relatos de tres viajes por la Patagonia**

131

Doris Pany

**“Mi cabeza es un laberinto oscuro”**

**Sobre *El túnel* de Ernesto Sábato y *La noia* de Alberto Moravia**

149



Ricardo Gutiérrez Mouat

**La geografía de la violencia en los textos de Vargas Llosa**

171

Juan Pablo Neyret

**Civilización y barbarie en la literatura y la historia argentinas.**

**“Cómo murió Aramburu”, de Montoneros:**

**un texto fundacional soslayado**

187

Klaus-Dieter Ertler

**La ficcionalización deconstructora de una dicotomía tradicional:**

**civilización y barbarie / litoral y sertão en el espacio narrativo de la**

**novela *Viva o povo brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro**

217

**Autores**

233



## **Identidades latino-americanas no século dos descobrimentos: pontos de encontro e divergências nas definições das identidades índigena e europeia**

Franz Obermeier  
Universidade de Kiel (Alemanha)

Nos últimos anos, os documentos referentes ao século dos descobrimentos vêm despertando grande interesse entre a comunidade científica. O motivo desse interesse está no fato de que esses documentos não sejam vistos apenas como documentos históricos portadores de uma visão unilateral, mas também como fonte de informações primárias sobre um encontro entre diferentes culturas, redundando, assim, na necessidade de uma auto e héterodefinição. O objetivo do presente artigo é esclarecer que essa definição não se fundamenta somente na idéia de oposição, mas, também, na noção de que, desde o início do contato entre índios e europeus, havia pontos convergentes – quer do lado dos indígenas, quer do lado dos europeus – com o propósito de encontrar um meio de organizar os contatos culturais, seguindo uma lógica de tolerância entre as culturas, muito embora essa lógica tenha permanecido dentro das normas que o pensamento da época permitia.

### **Os primeiros juízos positivos sobre a civilização indígena**

A opinião dos europeus sobre a cultura indígena já é bastante conhecida e não precisamos repetir aqui juízos negativos tradicionais. Desde o século dos descobrimentos estabeleceu-se uma visão negativa que, não obstante, não foi uniforme, pois não impediu que aparecessem diferentes interpretações. Nos textos desses autores há uma preocupação por mostrar que o juízo negativo que eles destacam pertence a pessoa alheia e não a eles próprios. Léry usa o juízo preconceituoso da época, várias vezes, fazendo referência às opiniões estereotipadas, mas as ressalta como idéia comum de outros críticos: “Comment doncques, *dira maintenant quelqu’un*, se peut-il faire que, comme bestes brutes, ces Ameriquains vivent sans aucune religion?” (Léry [1580] 1975: 233, grifo meu). A forma como ele trata a questão, em discurso indireto livre ou “discurso de outra voz”, na terminologia de Bakhtin, caracteriza o referido discurso como “discurso alheio” (1985: 222s.). Ao compararmos essa apresentação de Léry com o juízo de seu contemporâneo, André Thevet, vemos que Léry não quer

igualar os índios aos animais, como o fez Thevet: “la cause de leur guerre est assez mal fondée, seulement pour appetit de quelque vengeance, sans autre raison, tout ainsi que bestes brutes” (Thevet 1558: 73r.). Thevet não deixa dúvidas sobre suas opiniões. A utilização de Léry do discurso indireto é um procedimento literário que Michel de Montaigne, no seu célebre *Essai des cannibales* (*Essais*, livro I, capítulo 31), também usa para mostrar a relatividade dessas idéias ou juízos preconceituosos: “mais quoy, ils ne portent point de haut de chausses” (Montaigne [1580] 1969, t. I: 263). Após um capítulo inteiro em que ele propõe uma profunda discussão sobre o termo “barbárie”, relativo à moral das diferentes culturas, sua forma indireta de expor o debate mostra que sua visão consiste numa visão crítica perante o juízo tradicional. Sua forma de refletir sobre o assunto põe de manifesto que ele se coloca como um observador exterior. A literatura referente àquela época demonstra que a moral européia não é outra senão um rechaço a tudo o que não é semelhante ao europeu. Há outros exemplos dessa visão em uma passagem onde Montaigne fala de um rei e de um camponês “qui ne sont differents par maniere de dire qu’en leurs chausses” (“De l’inegalité qui est entre nous”, Montaigne [1580] 1969, t. I: 313). A maneira de tratar as diferenças culturais apresenta uma certa ingenuidade que revela ao leitor uma base referencial muito limitada e que já se anuncia na célebre exclamação de Montesquieu no seu livro *Lettres persanes*: “Ah! ah! monsieur est Persan? C’est une chose bien extraordinaire! Comment peut-on être Persan.” (Montesquieu, 1721, carta 30).

Para os autores daquela época havia outra maneira de distanciar-se do juízo comum sobre os índios americanos. Um modo muito simples era não tratar dos assuntos críticos na avaliação das culturas alheias: a Montaigne, por exemplo, quase não lhe interessava falar de religião. É importante notar aqui que o chamanismo entre os índios do Brasil não era visto, pela maioria dos escritores da época, como sinônimo de religião. Uma forma de se livrar do papel de juiz, era admitir estar mal informado sobre alguns assuntos, segundo os quais os índios eram vistos como culpados por parte dos europeus. A sexualidade indígena, por não se encaixar nas regras da moral européia, era um típico alvo de acusações dos europeus, pois a consideravam infratora das normas européias. Convém ressaltar que a moral européia era vista pelos europeus como válida universalmente. Dois dos pontos mais polêmicos eram: o incesto e a homossexualidade. Os casos de homossexualidade entre índios, por exemplo, eram severamente punidos na colônia francesa do Maranhão. Lá, um homossexual era condenado a pôr-se diante da boca de um canhão, a fim de ser esfacelado por um tiro (D’Abbeville 1614: 384). O capuchinho Yves d’Evreux, na sua *Suite de*



1615, menciona, de um modo bastante característico para os católicos daquela época, que esse homen condenado sentia-se feliz por ter sido batizado anteriormente, tendo, portanto, a esperança de vida eterna no estado de inocência. Num possível momento de descuido, Yves d'Evreux acrescenta a verdadeira razão pela qual o índio parecia feliz: estava entorpecido pelo tabaco (Yves d'Evreux 1615: 274v.). Léry certamente conhecia o juízo negativo sobre a homossexualidade dos índios, uma vez que seu concorrente, Thevet, afirmava, categoricamente, que a homossexualidade existia entre os nativos (Thevet 1575: 933r.). Fingindo não acreditar nas afirmações de Thevet, Léry evita uma condenação moral dos índios:

[...] toutesfois, à fin de ne les faire pas aussi plus gens de bien qu'ils ne sont, parce que quelques fois en se despitans l'un contre l'autre, ils s'appellent *Tyvire*, c'est à dire bougre [no sentido de homossexual], on peut de la coniecturer (car ie n'en afferme rien) que cest abominable péché se commet entr'eux. (Léry [1580] 1975: 264)

O caso de uma severa condenação da homossexualidade, infelizmente, não é único. Conhecemos também, através do livro de Benzoni, outro caso análogo, ilustrado por Theodor de Bry, no quarto volume da sua coleção *America*, de 1594 (Benzoni *apud* v. Sievernich 1990: 177). A ilustração refere-se a uma passagem da *Historia del mondo nuovo*, de Girolamo Benzoni, publicada pela primeira vez em 1572, em Veneza, por Tini, e traduzida mais tarde por Urbain Chauveton para o francês e o latim com um tom crítico mais apurado. Trata-se de um dos textos básicos da crítica do colonialismo espanhol, mais tarde denominada: a "leyenda negra". Nessa ilustração, os Brys mostram que os europeus sob a ordem de Vasco Núñez de Balboa, o descobridor do Pacífico, punham os seus cães para esfacular homossexuais. O juízo moral dos europeus é evidente. A homossexualidade era punida com a morte até o século XVIII no mundo dominado pela cultura cristã e só a forma em que esta morte era realizada é que a punição podia ser considerada mais ou menos desalmada. A ilustração mostra, também, que a "leyenda negra", baseada em grande parte na obra de Bry, não faz parte de uma visão positiva dos índios, nem quer defender os *gueis* em seus hábitos, mas sim quer mostrar a condenação de ambos os grupos: dos índios homossexuais e dos europeus cruéis, de forma simultânea, englobada numa visão pessimista do pecado original e da predestinação calvinista. O espectador não era capaz de julgar os atos de brutalidade ali ilustrados como uma ignorância dos europeus em relação à cultura indígena, pois, para ele, embora pudesse ser brutal a forma européia de punir os índios homossexuais, os atos homossexuais eram igualmente condenáveis. Assim, era preciso distanciar-se de ambos os grupos para formar o seu próprio juízo moral sobre o acontecido.



Outro modo de alcançar uma visão um pouco mais equilibrada vê-se no material iconográfico das várias publicações. O exemplo mais conhecido é a ilustração do canibalismo. Desde o início do século dos descobrimentos o tema do canibalismo entre os índios tupinambá persiste na iconografia, mesmo que seja com pequenas diferenças entre vários autores. O franciscano Thevet mostra cenas brutais de canibalismo na sua obra *Les Singularités de la France antarctique* (1557/58). Para o calvinista Jean de Léry, autor de um livro de viagens sobre o tempo que passou na colônia francesa do Rio de Janeiro, em 1555 (*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*) – só publicado em 1578 –, o canibalismo é menos condenável do que a falta de religião, e esse pensamento corresponde à intenção de Léry de não querer mostrar o canibalismo na parte iconográfica do seu livro, tão claramente como Thevet e Staden<sup>1</sup>, pelo fato de que essas cenas antropofágicas certamente ressaltariam um juízo moral negativo. Esse juízo de condenação, principalmente baseado na falta de religião, foi, para Léry, mais importante do que todos os hábitos condenáveis. Léry limita-se a uma encenação discreta do canibalismo em algumas breves alusões, como, por exemplo, uma cabeça cortada no chão, no retrato de dois guerreiros indígenas (Léry [<sup>2</sup>1580] 1975: 207).

Outra forma, neste caso estilística, de diferenciar e apresentar uma visão um pouco mais equilibrada era, simplesmente, dar a palavra aos índios, mesmo que isso servisse, na maioria dos casos, para fazer do índio o porta-voz dos próprios autores. É conhecido o *Essai des coches*, de Montaigne (III, 6), no qual ele imagina uma resposta dos índios ao “requerimento” dos espanhóis, que demonstra claramente o absurdo das pretensões européias. O diálogo entre índios e europeus encontra-se já na obra de López de Gómara, *Historia general de las Indias, con la conquista del México y de la nueva España* (Saragossa 1553), traducida para o francês, em 1568, por Martin Fumée e reeditada várias vezes (Paris, 1588/1605). Montaigne conhecia esse livro, ao qual fez diversas alusões na sua obra. Léry dá outro célebre exemplo literariamente trabalhado, mas que pode-se referir a uma conversação que realmente tivesse tido lugar: ele falou com um índio tupinambá sobre o pau-brasil, principal produto comercial do Brasil, que, segundo a tradição mais conhecida, deu ao país também o seu nome. Nesse breve trecho (Léry [<sup>2</sup>1580] 1975: 176), o pastor evangélico Léry revela a esse índio a sua surpresa moral pelo acuciante interesse dos europeus por quererem alcançar inúmeras riquezas, inclusive à custa de muito trabalho, viagens e perigos. Para o índio, é óbvio que essas riquezas não passam de bens passageiros e que os homens, mortais, só podem usufruir delas por um tempo limitado. As utopias e os autores como Diderot (*Supplément au voyage de Bougainville*, Paris

1796) vão-se servir, mais tarde, para os seus fins críticos, da eloquência dos índios como meio de crítica aos europeus.

### **Divergências ou pontos de encontro**

Uma das intenções desse artigo é mostrar que os discursos de civilização e barbárie, que pairam como pano de fundo em todos os juízos morais dos europeus, representado, por exemplo, pelas *Cosmografias* de Münster (inúmeras edições a partir de 1544), já apresentam alguns matizes que as diferenciam, pelo menos em alguns pontos concretos. Vamos ver o que os documentos da época nos dizem sobre esses encontros, em que medida a identidade dos europeus e a dos índios encontram-se ao mesmo nível. Não quero falar aqui da cultura natural, ou seja, de todos os produtos naturais que os europeus adotaram logo, como a mandioca, o milho, ou apetrechos como a canoa, a rede, ou outros elementos, como o tabaco. O tabaco deixou de ser usado no contexto religioso indígena e passou a ser um produto de consumo freqüente, pelo menos entre os europeus abastados. Por outro lado, muitos índios usavam armas e objetos de metal. Os índios do Pampa dominaram logo o cavalo e outros passaram a ter animais domésticos, como as galinhas. Os pontos de contato mais importantes são aqueles em que a diversidade cultural adapta-se a outro modo de pensamento, ou a outro sistema de crenças religiosas. A maioria desses encontros de culturas são, normalmente, até agora, temas muito especiais e marginalizados da pesquisa, porque exigem uma visão interdisciplinar que implique diversos campos de inter-relação, para que se possam fixar as conseqüências que implicariam esses costumes. Passarei a ressaltar alguns deles.

### **Herói cultural ou apóstolo: mito indígena e mito tupinambá**

No livro de Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des peres capucins* (Paris 1614), encontram-se exemplos de uma interpretação cristã dos mitos indígenas. Os índios falam de uma origem comum entre índios e franceses (Claude d'Abbeville [1614], 1963, *Préface*, 6v.). Depois do dilúvio veio, aos tupinambá, um herói civilizador. Diziam os índios:

NOUS croyons encor que pour la meschanceté des hommes, Dieu envoya le Deluge par toute la terre pour les chastier; Et reserva seulement un bon pere, & une bonne Mere, dont nous sommes tous sortis; Et n'estions qu'un vous et nous. Mais Dieu, quelque temps apres le Deluge, envoya ses Prophetes, portans barbes, pour nous venir instruire en la loy de Dieu.

Ces dicts prophètes presenterent à nostre Pere, d'ont [=dont] nous sommes descendus, deux espées; l'une de bois & l'autre de fer, & luy en baillerent le choix. Il trouva l'espée



de fer trop pesante et esleut celle de bois. A son refus le pere dont vous estes sortis qui fut plus avisé, prit celle de fer. (Claude d'Abbeville [1614] 1963: 69s.)

O mito do dilúvio é comum entre os índios americanos e foi mencionado várias vezes pelos diversos autores (p.ex. Thevet 1558: 102r.).<sup>2</sup> Léry já tinha contado, com algumas diferenças importantes, uma versão análoga do mito do herói cultural (1580: 254-257). Abbeville, porém, acrescenta alguns elementos à interpretação do mito em Léry. É nova a metáfora dos irmãos de diferentes idades e a narração da separação dos povos pouco depois do dilúvio. Abbeville transformou o mito ou recolheu uma versão transformada pelos índios. Léry foi o primeiro a falar de uma espada dada aos tupinambá por um "Mair"<sup>3</sup>, o estrangeiro mítico no qual é fácil reconhecer o herói civilizador. A espada é para Léry "signe de malediction" (Léry [1580] 1975: 254). Devido a que os índios não queriam reconhecer a prédica da personagem mítica, que para Léry falava do cristianismo, a espada os obrigou, depois, a matarem-se entre si. Abbeville acrescenta, ainda, alguns detalhes: segundo Léry os tupinambá receberam uma só espada, enquanto, para Abbeville, foram duas espadas, uma de madeira e outra de ferro. A última representa, evidentemente, o símbolo da superioridade técnica dos franceses. Para Abbeville a escolha da espada de madeira foi para os índios um ato deliberado de renúncia aos progressos da civilização. Um chefe índio nomeado Iapy Ouassou diz:

Et du depuis [dessa escolha errada] nous fusmes miserables: car les Prophetes voyant que ceux de nostre nation ne les vouloient pas croire, s'envolerent au Ciel, laissant les marques de leurs personnes & de leurs pieds gravées avec des Croix dans la roche qui est auprès de *Potyiou*; que tu as veu aussi bien que moy (ce dit-il au susdict *Migan* [um tradutor]). (Claude d'Abbeville [1614] 1963: 69 v- 70r.)

Essas pegadas do herói mitológico são mencionadas muitas vezes, também na literatura jesuítica da época, como sinais de São Tomé sincretizado na figura de Sumé, divindade da mitologia tupi. Vasconcellos menciona-as, nas suas *Noticias das cousas do Brasil* (1865, livro II: CII-CXVI), e também Thevet, em sua *Cosmographie* (Thevet *apud* v. Lussagnet 1953: 58).<sup>4</sup> Essas passagens mostram que a lenda foi conhecida também pelos franceses da colônia do Rio de Janeiro, mas é possível que eles não soubessem da ligação desta lenda com o apóstolo. Thevet não a menciona na sua *Cosmographie*. Também é possível que Thevet se sirva aqui de uma fonte portuguesa, como na nova documentação etnológica da *Cosmographia*. Em Vasconcellos temos os mesmos elementos que encontramos nos escritos dos franceses: a personagem mítica com uma barba, que deixa as pegadas como memória da sua chegada, e a recusa de sua prédica por parte dos índios. Léry não fala diretamente de São Tomé, mas de um apóstolo em geral, o



que é natural para um calvinista. Pode ser que ele soubesse também que a lenda fora aceita por parte dos jesuítas portugueses. Para Léry a lenda seria uma confirmação de que os índios eram condenados por não terem aceitado a religião da personagem mítica. Léry quer provar, assim, que a doutrina do evangelho da prédica do cristianismo em toda a face da terra (*Carta aos Romanos* 10, 18) é verdadeira.

Na versão de Claude d'Abbeville o mito já é mais diferenciado e dá conta dos vários níveis da civilização indígena e européia. Na minha interpretação, esses mitos não são só uma releitura religiosa cristã de lendas que os europeus possam ter ouvido no Brasil, mas também uma prova de que o mito indígena do herói civilizador estava em desenvolvimento. Depois de um contato duradouro com os europeus, os índios adquiriram consciência da sua superioridade técnica e militar. Essa noção passa a fazer parte de sua mitologia. O mito inicial do herói civilizador é transformado: o herói passa a ter características físicas de um europeu. Como no mito da cruz de Quetzalcoatl, no qual Métraux vê também um mito modificado depois do contato cultural (1928a: 28), o estrangeiro da mitologia tupi aparece primeiramente transformado em um europeu e a confrontação cultural e militar é assumida como parte da mitologia numa lenda etiológica para justificar o atraso cultural dos índios. Abbeville, que, em 1612, podia conhecer essa versão já alterada do mito dos índios e que tinha conhecimento também da versão de Léry, transcreveu-a, porque exprimia também a sua visão de mundo. Para ele, através da colônia francesa, os índios tiveram outra vez a possibilidade de corrigir seu erro inicial, aliando-se às forças francesas no contexto histórico de 1612:

L'exemple de vos Peres vous doit servir; & ne faire pas maintenant comme ils firent autrefois: Car Dieu nous ayant envoyé icy pour la dernière fois, voir si desiriez d'estre mis au nombre de ses enfans, si vous estiez si imprudens, & miserables que de ne nous écouter pas, vous vous trouveriez encore en plus grande misere que iamais, & vostre nation seroit entierement ruinée. (Claude d'Abbeville [1614] 1963: 73f.)

A função do mito era dar uma justificação histórica, certamente baseada em um mito original, mas, na versão de Abbeville (1612), seria complementária da história do povo tupinambá. Para Abbeville, a aceitação da espada de madeira pelos índios equivaleria a eles terem aceitado, no início, o atraso cultural; mas, em 1612, através da missão dos franceses e aliando-se com a França, podem escolher a felicidade. A iconografia do livro vem mostrar também essa aliança, numa ilustração em que os índios, juntos com os franceses, erigem uma cruz (Claude d'Abbeville [1614] 1963: 89v.).



Et [os índios] tiennent que nostre Pere grand d'où nous sommes issus acceptant l'espée de fer il receut aussi le bon-heur; & que de là nous avons esté faicts heritiers de la vraye connoissance de Dieu, des arts, des sciences & de toutes les industries & autres biens que nous avons: ayant esté faicts les ainez de cadets que nous estions, comme ils estiment avoir esté faicts les cadets au lieu qu'ils estoient les ainez. (Claude d'Abbeville [1614] 1963: 322v./323r.)

Os índios e os capuchinhos não eram tão diferentes entre si: a interpretação histórica do cristianismo e o mito civilizador dos tupinambá configura-se numa visão da situação histórica de aculturação.

### **Migrações de índios ou migrações de índios e europeus?**

#### **As migrações dos índios tupi no início do século XVI**

Podemos tomar aqui as migrações dos tupi como outro tema de convergência dos fatos aqui relatados. No livro de Claude d'Abbeville temos uma vasta documentação sobre isso. Sabemos também, através dos livros dos capuchinhos, que a população tupi chegou muito tarde ao Maranhão. Isso aconteceu, pouco a pouco, devido a migrações ocasionadas pelo mau tratamento dado pelos portugueses. Um chefe índio fala da “dure domination des Portugais, pour laquelle ils furent contraints de quitter leur país, & se refugier là où ils sont” (Claude d'Abbeville [1614], 1963: 99v.). O capítulo 12 (76v.-85r.) do livro de Abbeville é etnograficamente também muito valioso, porque descreve com abundantes detalhes uma migração tupi pouco tempo antes da chegada dos franceses ao norte do Brasil. Essa migração é mencionada também por Métraux (Paris 1927). A migração aconteceu, segundo Abbeville, em 1605, inspirada e dirigida por um português de nome desconhecido. Abbeville diz que o número dos transferidos estaria entre oito e dez mil índios e que os motivos que levaram o chefe português a induzir essa migração são incertos: “L'ON ne sait si quelque bon zele le portoit là, ou une mauvaise affection” (Claude d'Abbeville, [1614] 1963: 76v.).

Sabemos que, na época, houve muitas migrações de índios tupi. A origem do tronco linguístico tupi-guarani está provavelmente no Alto Amazonas e de lá eles emigraram, num processo que teria durado séculos, em direção ao sul e depois estenderam-se ao longo da costa norte brasileira. O mais interessante nas observações de Abbeville é o fato de que um chefe português tenha usado nesse caso especial as crenças indígenas. Ele apresentava-se com os atributos mágicos de um herói mitológico: “Il disoit que c'estoit luy qui faisoit fructifier la terre, qu'il leur envoyoit à cet effect le Soleil, & la pluie; bref qu'il leur donnoit tous les biens & nourritures qu'ils avoient.” (Claude d'Abbeville [1614] 1963: 77v.). O referido chefe dizia também viver só de uma substância vinda do céu: um



“liqueur que Dieu luy envoyoit du Ciel” (78r.). A migração dos índios chegou a seu fim na “montagne qui s’appelle Cotioïia”, onde o grupo teve confrontos com índios habitantes do lugar, os quais entraram em combate com os recém-chegados. Esses primeiros habitantes instalaram-se num retiro na Serra da Ibiapaba, entre os estados do Ceará e Piauí, e quiseram defender-se com a ajuda de alguns franceses da região. O referido português foi-se preparar para a guerra nas aldeias desertas. Ele afirmava não ter pais humanos e poder enviar doenças mortais aos índios inimigos. No fim, ele foi morto pelos franceses e índios aliados. Alguns dos índios de seu grupo foram para o Maranhão com os franceses.

O episódio, além de ser um fato importante como fonte de primeira ordem para a história do nordeste brasileiro, prova, também, que um português podia ser chefe de uma migração indígena. Cotejando outros documentos um pouco posteriores dessa migração, podemos comprovar a veracidade do referido relato. Tais documentos encontram-se no livro de Bernardo Pereira de Berredo (?-1749) *Annões Históricos do Estado do Maranhão*, publicado depois da sua morte, em 1749, em Lisboa. Berredo foi governador do Maranhão de 1718 a 1722 e reuniu em seu livro certamente toda a documentação oficial que lhe foi acessível. Conhecia também o livro de Abbeville, o qual menciona explicitamente (Berredo 1749: 44). Segundo Berredo, o chefe da expedição portuguesa foi Pedro Coelho de Souza, um capitão-mor e não um simples soldado. O número dos índios que ele liderou atingiu um total de 800, juntamente com 80 portugueses. A data exata é também mencionada como o ano de 1603. A descrição de Berredo correspondia também às descrições do Padre Claude, que menciona as batalhas na serra de Ibiapaba contra o chefe índio “Mel redondo” e conta também que a influência de Pedro Coelho durou pouco tempo: “destituído Pedro Coelho de todos os socorros, viu-se reduzido a tal estado, que já com o perigo de experimentar o último na geral deserção dos mais fiéis amigos, recolheu-se à sua antiga casa de Paraíba.” (Berredo 1749: 45). Segundo Berredo, Pedro Coelho não teria morrido em combate como relata Abbeville (Claude d’Abbeville ([1614] 1963: 84v.), senão que teria voltado aos domínios portugueses, o que é confirmado por outras fontes.

Nesta expedição faz o Padre Abbeville uma digressão longa, que intitula: *Historia de huma certa Personagem, que se chamava Descendente do Ceo*: e assenta logo, que a sua fatal morte succedida no arrojamento destemido, com que os Portuguezes assaltarão a Povoação, em que se achava bem fortificado o chefe indio Juriparí, tinha sido a total ocasião da retirada de Pedro Coelho; mas pelas minhas exactissimas indagações, nas mesmas memorias, fico claramente conhecendo, que ou foy tudo fabula da barbaridade daquelles Tapuyas, ou da malicia dos Francezes, que lhes assistirão, de que facilmente se deixou suggerir a singeleza deste Religioso. (Berredo 1749: 44s.)



O episódio da expedição de Pedro Coelho é muito importante para as relações entre os índios e os portugueses. O mau trato dado aos índios por parte do capitão-mor é admitido por Berredo como uma razão da aliança dos franceses com os índios: “para mais docemente lhes [os franceses aos índios] darem a beber, no venenoso copo da sua sugeição, o aborrecimento do Portuguez, de que conservarão vivas memórias pelo procedimento do Capitão-mór Pedro Coelho na serra de Ybiapaba, e Jaguaribi.” (Berredo 1749: 64).

De acordo com a legislação da época (lei de 1570), o procedimento de Pedro Coelho de vender como escravos índios aliados dos portugueses foi considerado ilegítimo e causou um processo jurídico à sua volta a Lisboa. Sua crueldade foi a razão principal pela qual foi decretada a “lei” de cinco de junho de 1605, que outra vez declarava injusta a escravidão de índios aliados.<sup>5</sup> Do ponto de vista da etnologia, é importante saber, como confirma a obra do Padre capuchinho e de Berredo, autores de uma vasta documentação dessa migração, que um português podia tornar-se inspirador de uma tal transferência geográfica. Métraux, que já tinha mencionado esse episódio no seu artigo de 1927, modifica suas idéias numa publicação ulterior (Métraux 1973: 12). Ele nega que um português pudesse adquirir tal conhecimento sobre a cultura indígena a ponto de tornar-se o mágico comandante de uma migração. A etnóloga Clastres, referindo-se a Métraux, é da mesma opinião, no seu livro sobre o profetismo dos tupi-guarani (Clastres 1975: 78). Mas a obra de Abbeville e de Berredo provam, todavia, o contrário. Há ainda outros exemplos de uma migração dos guarani sob o comando de um europeu, neste caso, o célebre Aleixo Garcia, na região do Prata (Métraux 1927: 12), e também uma migração de índios *viata*, da qual Cardim fala no seu *Tratado*:

Perto destes [potiguaras] vivia grande multidão de gentio que chamam *Viatã*, destes já não há nenhuns, porque sendo eles amigos dos *Potiguaras* e parentes, os Portugueses os fizeram entre si inimigos, dando-lhos a comer, para que desta maneira lhes pudesse fazer guerra e tê-los por escravos, e finalmente, tendo uma grande fome, os Portugueses em vez de lhes acudir, os cativaram e mandaram barcos cheios a vender a outras capitânias: ajuntou-se a isto um clérigo português mágico, que com seus enganos os acarretou todos os a Pernambuco, e assim se acabou esta nação. (Cardim 1997: 194s.)

A migração de Aleixo Garcia é bastante conhecida e aparece bem documentada no primeiro livro de história da Argentina. É certamente o contato mais intenso entre um europeu e índios da região do Prata, depois dos breves contatos dos primeiros descobridores e antes da expedição de Pedro de Mendoza, de 1536. Díaz de Guzmán escreve no seu livro *La Argentina* (1612):

El uno de estos cuatro portugueses se llamaba Alejos García, estimado en aquella costa por hombre práctico así en la lengua de los Cariós, que son los Guaranís, como de los



Tupis y Tamoyos; el cual caminando por sus jornadas por el Sertón adentro con los demás compañeros, vinieron a salir al río del Paraná, y de él, atravesando la tierra por pueblos de indios Guaranís, llegaron al río del Paraguay, donde siendo recibidos y agasajados de los moradores de aquella provincia, convocaron toda la comarca para que fuesen juntamente con ellos a la parte del Poniente a descubrir y reconocer aquellas tierras, de donde traían muchas ropas de estima y cosas de metal, así para el uso de la guerra, como de la paz: y como gente codiciosa e inclinada a la guerra, se movieron con facilidad a ir con ellos, y juntos más de 2000 indios hicieron jornada para el puerto que llaman de San Fernando, que es un alto promontorio que se hace sobre el río del Paraguay.

Llegadas estas compañías a la falda de la sierra del Perú, cada una de ellas curó de fortificarse en lo más áspero de ellas; y de allí comenzaron a hacer cruda guerra a los naturales comarcanos, con tanta inhumanidad que no dejaban a vida persona ninguna, teniendo por su sustento los miserables que cautivaban; conque vinieron a ser tan temidos de todas aquellas naciones, que muchos pueblos se les sujetaron sin ninguna violencia, conque vinieron a tener esclavos que les sirviesen, y muchas mujeres de quienes tuvieron generación; poblándose cada uno en la parte que mejor le pareció de aquellas fronteras, (que son los indios que hoy llamamos Chiriguano en el Perú, que, como digo, son procedidos de los Guaranís) de donde nunca más salieron, ora por la imposibilidad y gran riesgo del camino, ora por codicia de la tierra que hallaron acomodada a su condición y naturaleza, que es toda fértil, y de grandes y hermosos valles, que participan de más calor que frío, y de caudalosos ríos que salen de la provincia de los Charcas, la cual tienen por vecina. (Díaz de Guzmán 1836: cap V)

Aleixo Garcia não poderia ter organizado tal expedição sem contar com grande influência, também religiosa, sobre os Guarani. Assim como o alemão Hans Staden (*Wahrhaftige Historia*, Marburgo 1557, ver nesse artigo *infra*) teve que adotar o papel de pajé ou mágico durante o seu cativeiro entre os índios tupinambá para sobreviver ao canibalismo, Aleixo Garcia poderia ter utilizado o seu conhecimento das estruturas mentais dos índios para atingir seus objetivos.

### A percepção da natureza: monstros marinhos

Entre os mitos indígenas e a pré-dica cristã há muitos pontos de contato, segundo os quais, idéias indígenas coincidiriam com concepções européias da época. Mencionaremos agora um caso especial para a curiosidade do leitor sobre essas convergências: a vasta documentação de documentos portugueses coloniais sobre a aparição de monstros marinhos. A maioria dessas lendas referem-se a um episódio histórico, do qual o primeiro livro português sobre o Brasil, a *Historia da provincia Sancta Cruz* (1576), de Pero Magalhães de Gândavo, dá uma versão muito detalhada no capítulo IX. Segundo esse relato, um dos filhos do capitão-mor de São Vicente, Baltasar Ferreira, teria sido advertido por uma índia sobre a aparição de um monstro na orla marítima, que ele depois acabaria por matar. A descrição do monstro como sendo hermafrodita e com braços



humanos era espetacular para os contemporâneos. O episódio é um exemplo de que na história natural da época as descrições fantásticas provenientes da Idade Média teriam-se conservado ainda mais tempo do que nas descrições de homens monstruosos dos livros de viagens, as quais não mereciam mais crédito. Ao que se sabe, a notícia chegou pouco tempo depois a Portugal e lá foi feita uma folha volante com uma ilustração – hoje perdida –, que depois foi copiada em folhas volantes italianas e alemãs – ambas conservadas na *Zentralbibliothek Zürich* – e também numa ilustração do livro de Magalhães de Gândavo. O importante para nós é que todos os autores que falam dessa história acrescentam que se trata também de uma história verídica dos índios, que tinham até um nome para esses monstros marinhos.<sup>6</sup> Quase todos os autores da época a conheciam e a mencionam como verdadeira. O jesuíta Fernão Cardim escreveu depois de 1583:

Estes homens marinhos se chamam na língua Igpupiára, têm-lhe os naturais tão grande medo que só de cuidarem nele morrem muitos, e nenhum que o vê escapa; alguns morreram já, e perguntando-lhes a causa, diziam que tinham visto este monstro; parecem-se com homens propriamente de boa estatura, mas têm os olhos muito encovados. As fêmeas parecem mulheres, têm os cabelos compridos, e são formosas; acham-se estes monstros nas barras dos rios doces. Em Jagoarigpe sete ou oito léguas da Bahia se têm achado muitos; em o ano, de oitenta e dois indo um índio pescar, foi perseguido de um, e acolhendo-se em sua jangada o contou ao senhor; o senhor para animar o índio quis ir ver o monstro, e estando descuidado por uma mão fora da canoa, pegou dele e o levou sem mais aparecer, e no mesmo ano morreu outro índio de Francisco Lourenço Caeiro. Em Porto-Seguro se vêm alguns, e já têm matado alguns Índios. O modo que têm em matar é: abraçam-se com a pessoa tão fortemente beijando-a, e apertando-a consigo que a deixam feita toda em pedaços, ficando inteira, e como a sentem morta dão alguns gemidos como de sentimento, e largando-a fogem; e se levam alguns comelhes somente os olhos, narizes e pontas dos dedos dos pés e mão, e as genitais, e assim os acham de ordinário pelas praias com estas cousas menos. (Cardim 1997: 140ss.)

Cardim até acrescenta histórias semelhantes sobre a região de Jaguaribe, perto da Bahia, que ele conhecia muito bem porque fez parte da visitação do Padre Cristóvão de Gouveia, que nessa região teve que combater com as tendências sincretistas da chamada Santidade de Jaguaribe (1580-1585). Outro exemplo célebre em que índios já um pouco aculturados adoptaram elementos da religião cristã vê-se no fato de um dos líderes da Santidade de Jaguaribe, de tendência claramente anti-portuguesa, ter adotado o papel de Papa. Encontrar esses relatos no contexto da aculturação demonstra que as lendas de origem indígena – que fazem parte até hoje do imaginário indígena ou caboclo – obtiveram uma terra fértil ou um ponto de encontro justamente nas regiões em que a miscigenação das populações já era grande, mas ainda com uma forte influência indígena, como era o caso em São Vicente, na época em que o episódio foi relatado. Isso mostra que temos aqui um ponto de encontro também no nível regional: não há



só fronteiras e discursos de oposição, mas, também, zonas de encontro no campo da mentalidade.

No entanto, temos que ressaltar aqui uma diferença importante, existente entre os documentos provenientes de nações de origem diferentes. Os documentos portugueses são muito mais cautelosos ao mencionar detalhes de sincretismo ou de encontro com idéias indígenas. Cardim, que era secretário do Visitador da província, Cristóvão de Gouveia, não menciona, por exemplo, a Santidade de Jaguaribe nos seus *Tratados* escritos sobre o Brasil, que só foram publicados no século XIX. Mesmo se for provável que os seus tratados tivessem sido escritos para um uso interno da Companhia de Jesus e que uma publicação não estivesse em projeto nesse tempo, já se pode ver uma grande resistência no tratamento dos problemas do primeiro sincretismo religioso que se estava desenvolvendo no Brasil, e que poderia-se tornar um grande problema no sentido da moral. O mesmo se vê no livro de Berredo, especialmente no caso do messianismo da migração de índios comandada por Pedro Coelho. O seu livro não menciona esta migração, possivelmente pela distância temporal entre o fato e a época da escrita, e porque o tema do livro é histórico e baseia-se sobretudo em fontes da Administração. Os jesuítas observaram, porém, muito atentamente a religião dos índios. Algumas dessas observações podem ser encontradas nos documentos internos da Companhia de Jesus, como por exemplo, nas cartas jesuíticas. Uma prova de que os jesuítas aceitaram o uso de instrumentos religiosos indígenas é que eles próprios admitem que o maracá encontrava-se na celebração das festas cristãs. O jesuíta Leonardo do Vale escreve ao Provincial de Portugal Diego Laynes da Bahia em 23 de setembro de 1561:

E acabado a missa, se fez huma procissão, onde ya o Bispo debaxo dum paleo vermelho com os mais ministros, que já dixê, revestidos, por huma muy comprida e ferosa rua; e porque a festa não parecesse somente nossa e dos novos cristãos, muytos dos gentios, cheos de fervor e ataviados à sua gisa com pena muyto louça e seus maracás nas mãos tangendo, ordenarão sua folia com que descorrião polla procissão. (Leonardo do Vale ao Provincial de Portugal Diego Laynes da Bahia, 23.09.1561, *Monumenta Brasiliae*, t. III: 447)

É muito provável que para os índios o uso desse instrumento fosse um modo de garantir a presença dos seus espíritos durante as festas cristãs, e por isso incorporaram os maracás nessas suas cerimônias.

Porém, esse sincretismo não é unilateral. A religião dos índios também se transformou. Agora eles usam cabaças e maracás com forma de cabeças humanas e elementos das religiões dos escravos negros. A crença em espíritos falantes faz parte do imaginário dos índios e é confirmado nas cartas jesuíticas. Em uma dessas cartas os jesuítas falam de um "un negro hechizero [que] les haze



creer que habla un calabazo pintado que tray consigo”.<sup>7</sup> Estatuetas humanas dos índios são também mencionadas:

En llegando el hechizero con mucha fiesta al lugar, éntrase en una casa oscura, y pone una calabaza que trae en figura humana en parte más conveniente para sus engaños, y mudando su propria voz como de niño, y junto de la calabaza les dize, que no curen de trabajar, ni vayan a la roça, que el mantenimiento por sí crescerá, y que nunca les faltará que comer.<sup>8</sup>

Outro documento refere-se também às formas humanas:

Estos hazen unas calabazas a manera de cabeças con cabellos, ojos, narizes y boca, con muchas plumas de colores que les apeguan con cera compuestas a manera de lavores, y dizen que aquél es sancto y que tiene virtud y poder para valerles en todo, y dizen que habla.<sup>9</sup>

Essas estatuetas eram encontradas no mato em pequenas palhoças (“logettes”). Yves d’Évreux, talvez o mais atento observador das crenças chamanistas dos índios do Maranhão, no segundo decênio do século XVII, escreve na sua *Suite de l’Histoire*, de 1615:

Je me suis laissé conter aussi de certains Barbiers [i.e. feiticeiros] de ces Contrés là qu’ils avoient des logettes dans les bois, esuelles ils alloient consulter leurs esprits: & de fait, c’est une chose assez frequente tant dedans l’Isle qu’és autres Pays voisins, que les Barbiers & sorciers batissent des petites loges de Palme és lieux les plus cachez des bois: & là plantent de petites Idoles faictes de cire, ou de bois, en forme d’homme: les uns moindres, les autres plus grands, mais ces plus grands ne surpassent une coudee de haut. (Yves d’Evreux 1615: 320v./321r.)

Essas estatuetas com atributos humanos deveriam ser interpretadas como uma prova da influência da religião cristã no mundo indígena.<sup>10</sup>

Um outro mito que devia ter grande importância entre os europeus, na América do Sul, é o mito das amazonas. Não se trata só de uma transposição de um antigo mito grego para a América. Os europeus também encontraram índios que sabiam que eles andavam à procura das amazonas e para se livrarem deles utilizaram, provavelmente, o mito europeu. Mesmo um autor como o soldado alemão Ulrich Schmidel, que oferece no seu livro *Wahrhaftige Beschreibung* – escrito ao redor de 1554, mas só publicado pela primeira vez em 1567 – um memorial histórico e impessoal sobre a conquista da região do Prata, acrescenta informações sobre as amazonas só pela razão de estas serem o motivo de uma expedição. O capitão dessa expedição, o espanhol Hernando de Ribera, que depois da expedição de Caboto ficou no Brasil, em Santa Catarina, e juntou-se mais tarde à expedição de Mendoza, escreve em um relato oficial sobre essa entrada, conservado no anexo do livro justificativo do Adelantado Álvarez Núñez, *Comentarios*, de 1555:



Los xarayes, [tribo de índios entre os quais os europeus se encontraram] dixerón que a diez jornadas de allí, a la vanda del Uesnorueste, hauitauan y tenían muy grandes pueblos vnas mugeres que tenían mucho metal blanco y amarillo, y que los assientos y seruicios de sus casas eran todos del dicho metal, y tenían por su principal vna muger de la misma generacion y que es gente de guerra y temida de la generacion de los indios, y que antes de llegar a la generacion de las dichas mugeres estaua una generacion de los indios (que es gente muy pequeña), con los cuales, y con la generacion destos que le informaron pelean las dichas mugeres y les hazen guerra, y que en cierto tiempo del año se juntan con estos indios comarcanos y tienen con ellos su comunicacion carnal, y si las que quedan preñadas paren hijas, tienenselas consigo, y los hijos los crían hasta que dexan de mamar, y los embian a sus padres (Hernando Ribera, in Núñez 1906, t. I: 372).

A interpretação dos europeus de alguns contos indígenas não precisou de muita fantasia para integrá-los no saber europeu.

### A integração dos europeus nas tribos americanas.

Sabemos hoje que os europeus, para poder-se fixarem na América, precisavam da ajuda dos índios. Para Cortés não era possível vencer os astecas sem a ajuda dos tlaxcaltecas. Da mesma forma, no litoral brasileiro, os portugueses serviram-se de alianças com os índios tupiniquim contra tribos inimigas como os tupinambá, aliados dos franceses, desde o início da colonização. Temos muitos outros exemplos de que essas alianças foram também um modo de os europeus se assegurarem a ajuda militar indígena: no Canadá os hurones lutaram contra os iroqueses. É importante ver como essas alianças entre os dois lados conseguiram alcançar vantagens em situações concretas.

Os europeus não puderam ficar em Buenos Aires, fundada em 1536, porque os índios querandí, da região, depois de uma convivência pacífica, reagiram a pedidos sempre mais impelentes de fornecer alimentação e aos ataques punitivos dos espanhóis, e acabaram por atacarem a cidade. Com isso, os europeus tiveram, em 1541, que se retirar a Assunção e abandonar Buenos Aires. Buenos Aires só seria re-fundada por Juan de Garay, em 1580.

Em Assunção os índios guarani eram agricultores e consideravam os europeus como aliados contra as outras tribos que os ameaçavam. Os guarani aceitaram desde o início os europeus no seu sistema tribal, casando-os com suas filhas e fazendo deles os seus "tovaya", isso é, genros ou cunhados. Os europeus fizeram desde então parte da tribo e os irmãos das mulheres trabalharam para eles e viveram junto com eles. Os índios não sentiram esse trabalho como um peso; para os europeus coincidia com a introdução do sistema de *encomiendas*, promovido por parte da corte, a partir de 1555, também na zona do Prata. Quando mais tarde o ouvidor Francisco de Álvaro, que, com as suas *Ordenanças* de 1611 quis reformar esse sistema e impor em vez da *encomienda* um tributo



pago pelos índios – para aliviar a situação dos próprios índios –, os índios se rebelaram, porque entenderam o tributo pago como uma lesão à sua honra, enquanto que o trabalho para os parentes era um dever aceitável para eles. O próprio Alfaro nota o fracasso da sua tentativa, quando os guarani “dizen que ellos sirven quando quieren y como quieren y que vienen a ayudar a los españoles no a título de tassa ni servicio, sino como parientes” (*apud* Levene, t. III, <sup>3</sup>1961: 176). Esse trabalho correspondia a fenômenos análogos da cultura indígena, onde também os genros viviam com a família da mulher e trabalhavam para os seus sogros. É por isso que os europeus tentavam sempre, durante as guerras com outras tribos, obter escravas, porque, assim, podiam-se casar. Casando-se com índias, conseguiam aumentar a própria família e ter ajuda nas plantações de mandioca ou na caça, ambas atividades muito importantes para a sobrevivência dos europeus. Schmidel escreve, relatando a guerra com o cacique inimigo Dabero: “und den vierten Tag fielen wir 3. Stund vor Tag inn den Flecken, erschlugen alles was wir darin fanden, und fiengen viel Weiber, daß ward uns ein grosser Behelff” (Schmidel [<sup>2</sup>1602] 1962: 45).<sup>11</sup> A ajuda sobre a qual falava Schmidel referia-se à preparação de comida e certamente aos prazeres sexuais.

### **Hans Staden: Como fazer da percepção uma representação?**

O livro de viagem de Hans Staden, *Wahrhaftige Historia* (Marburgo 1557)<sup>12</sup> é um exemplo célebre que pode demonstrar até que ponto a cultura dos europeus penetrou nas tribos indígenas, chegando a ter certa influência na crença e na mentalidade dos índios. É um dos livros mais importantes para a iconografia e etnografia do Brasil do século XVI. O alemão Hans Staden (c. 1525-c. 1558) fez duas viagens ao Brasil entre 1548 e 1555. Na segunda viagem foi capturado, na região de São Vicente, perto de uma pequena fortaleza na ilha Santo Amaro, na qual ele trabalhou como vigia de um canal ou leito de água que se dirigia às cidades de Santos e São Vicente. Esteve prisioneiro entre os índios tupinambá, inimigos dos portugueses, durante nove meses e pôde sobreviver à ameaça da antropofagia. Assumindo o papel de um pajé indígena e através de pequenos milagres, ele conservou a sua vida entre os índios. Finalmente, resgatado por um navio francês, pôde voltar à Europa. Seu livro foi publicado em Marburgo, sua pátria, em 1557, com um prefácio de um cientista da Universidade, o médico Johannes Dryander, aliás Eichmann (1500-1560). A obra é composta de dois livros: um livro narrativo e um segundo livro com descrições da cultura e da antropofagia tupi. As duas partes contêm uma vasta documentação etnológica, ilustrada, segundo as indicações de Staden por xilógrafos alemães desconhecidos. Nas ilustrações, Staden tem que manter, para o seu espectador, a distância



entre a sua profunda integração na tribo e a condenação moral do canibalismo. Staden atinge esse objetivo mostrando-se nu nas ilustrações e sem proteção entre os índios. Ele até mostra o momento onde mulheres lhe raspam as pestanas com uma pedra afiada, porque os índios tupinambá não tinham pelos no corpo. Ao mesmo tempo, o eu-narrador descreve sua história como uma tomada de consciência moral que o emcaminhou a uma religiosidade mais profunda, a partir da qual ele demonstra ter confiado na proteção de Deus. As ilustrações ressaltam também esse aspecto: mostram Staden rezando de joelhos perante uma cruz de madeira e mostram também as punições divinas aos índios, com furacões e chuva, quando eles destroem sua cruz. Outro momento importante é aquele em que a oração de Staden faz cessar a chuva, possibilitando as plantações da mandioca, que eram vitais para os índios. Staden conseguiu, inclusive, segundo o narrador, com a ajuda de Deus, fazer com que os índios tivessem uma rica pesca.

Staden também tem que manter o juízo moral da condenação do canibalismo dentro do esquema retórico da escritura neutral da historiografia, da qual os livros de viagens faziam parte (ver Neuber 1991). Por isso ele mostra-se como personagem nas xilografias, com gestos de desamparo perante o canibalismo, ilustrado com muitos detalhes. Foi uma forma de manter o interesse do comprador do livro, que alcançou um grande sucesso editorial na época. Essas ilustrações tiveram grande importância. Staden foi, porém, o primeiro que, baseando-se em suas experiências entre os índios,<sup>13</sup> transformou sua relação de viagem numa história moral e pessoal. O seu livro transpõe muitos elementos da literatura edificante da época, conhecida e aceita por seus leitores, ao seu livro de viagem. Os livros de romaria da Idade Média eram impessoais e se limitavam a repetir as mesmas descrições dos lugares santos e as mesmas reflexões edificantes da tradição. Staden, pelo contrário, situa sua história na contemporaneidade de seus leitores e corresponde à atualidade dos livros edificantes do protestantismo sobre crentes perseguidos. Os livros de viagens da época foram também livros de aventuras, livros de leitura popular e às vezes "sensacionalistas", mas para ter um juízo positivo sobre algum desses livros o leitor da época precisava de um ponto de vista moral, e Staden o fornece na sua narração com suas orações e sua interpretação do cativo como prova moral. O livro de Staden atinge um nível de narração pessoal desconhecido nos livros de viagens da época, conservando, ao mesmo tempo, a moral, pois sabe que só uma intenção moral satisfaria as expectativas do leitor da época pelo seu livro.

No centro de seu relato está o desenvolvimento pessoal, transmitido através do narrador. Nos primeiros momentos, Staden tenta ser resgatado pelos portugueses ou franceses aliados dos índios. Isso falha e ele vai seguir cegamente a



vontade de Deus e passa a ver no seu cativeiro uma prova moral e um castigo antecipado para os seus pecados. No texto, essas frequentes interpretações morais da história mantêm a distância entre os índios e os cristãos. Seu leitor poderia ter visto no comportamento de Staden uma prática de magia ou uma falta de crença religiosa cristã. Mas ele vê nos pequenos milagres que o conservam vivo – chuvas que cessam, pescas abundantes, curas de doenças –, não um efeito de sua magia, mas a graça de Deus. Como recompensa pelo seu desenvolvimento moral e pela sua única confiança em Deus, finalmente é resgatado por um navio francês e pôde, assim, voltar à França e depois ao seu país natal, onde escreveu o referido livro, com a intenção muitas vezes declarada de agradecer a Deus por sua ajuda. Staden, porém, não se satisfaz com essa parte narrativa. Provavelmente, seguindo as propostas do cientista Dryander, que escreveu o prefácio, Staden acrescenta um segundo livro com descrições antropológicas e alguns capítulos sobre a natureza brasileira. Esses capítulos, com uma visão muito detalhada sobre a antropofagia dos índios, estão escritos num tom neutro. A condenação já se encontra no primeiro livro e nos seus gestos de desamparo nas ilustrações. A escolha de um tom reservado, no segundo livro, permitiu que Staden pudesse manter a objetividade historiográfica na descrição exata da cultura indígena e, assim, aumentar a credibilidade do seu relato.

Os etnólogos têm discutido muito sobre o papel de Staden na tribo dos tupinambá. Existem até alegações de que Staden seria um fugitivo da cultura européia que, depois de voltar à Europa, pretenderia justificar a sua ausência, fazendo uma descrição negativa dos índios (sobre essas hipóteses, ver a discussão em Obermeier 2002c: 51). Mas o caso de um europeu isolado que se integra em uma tribo não é tão raro como se pensa. Álvarez Núñez, um dos poucos sobreviventes da expedição de Pánfilo de Narváez, na Flórida, pôde sobreviver (1529-1536) entre os índios do Texas, livrando-se da ameaça de morte, pois se aproveitou das crenças mágicas da cultura indígena e conseguiu adotar o papel de grão-pajé. Temos o seu testemunho sobre isso no seu livro *Naufraios*, publicado pela primeira vez em 1542, provavelmente sem o autor saber, porque esteve como *adelantado* no Paraguai. Ele publicou-o uma segunda vez em 1555, no seus *Comentarios*, que relatam o tempo em que ele passou no Paraguai. Álvarez Núñez descreve com detalhes o seu comportamento de mágico que lhe garantiu a sobrevivência entre os índios.

Staden, porém, não revela alguns pontos críticos do contato entre culturas. Todos os autores da época escrevem que era usual na sociedade tupinambá os prisioneiros terem uma mulher da tribo. Hans Staden admite esse costume na



segunda parte etnográfica do seu livro, mas não o menciona na primeira parte narrativa, onde ele fala das suas próprias aventuras. Era natural que Staden quisesse mostrar seu cativeiro como uma prova divina, referindo-se à literatura de edificação para mostrar a sua salvação final como uma graça alcançada e, nesse contexto, não poderia admitir infrações às normas sexuais da religião cristã. Outra vez vemos que a sexualidade é uma das fronteiras entre cultura e barbárie. Ulrich Schmidel, pelo contrário, é mais aberto no seu relato puramente historiográfico, apesar de não escrever em nenhum lugar, de forma explícita, que ele tenha tido mais de uma mulher, como era usual no Paraguai.

O exemplo de Staden mostra que o problema da confrontação entre diversos níveis de cultura não era só geográfico ou de poder. Staden teve que agir para fugir do seu cativeiro, e não alcançando isso, teve que encontrar uma estratégia para sobreviver física e mentalmente. Em seu livro, foi obrigado a negociar entre a importância que podia dar às suas experiências no Brasil e ao sistema moral europeu, sem feri-lo – e também às tradições literárias do seu tempo. O livro oscila entre o desejo de atingir credibilidade, sobretudo no seu relato sobre o canibalismo, e escrever a sua experiência num livro que correspondesse ao interesse dos seus leitores de adquirir informação “sensacionalista”, mantendo sempre as exigências morais desses próprios leitores. Para alcançar credibilidade, Staden escolhe um tom neutro no segundo livro, faz escrever um prefácio ao cientista Dryander e cita várias pessoas como testemunhas. Para a segunda intenção, Staden acrescenta ilustrações (usuais na tradição do livro popular) e elementos de moralidade (assumindo influências do gênero da literatura edificante e moral). O livro de Staden mostra idealmente que os livros de viagens não só relatam a percepção pessoal de um viajante do seu tempo entre os índios, no caso de Staden o seu cativeiro, como também precisam de esquemas para tornar essa percepção uma narração compreensível e aceitável para seus leitores, ou seja, uma representação de texto e ilustrações, segundo a percepção e a literatura da época.

## Conclusão

Essas análises têm mostrado que na época dos descobrimentos iniciou-se dos dois lados, europeu e índio, um discurso de orientação para tornar compreensível o contato cultural. Esse discurso precisou de uma contínua negociação dos limites culturais e mesmo se integrando o sistema binário de oposições, típico da civilização européia, irromperam pontos de divergência. O sistema de valores cristãos manteve-se estável, mas, em vários pontos, a avaliação cultural e moral admite pequenos sincretismos (as migrações, os monstros marinhos) ou pelo

menos uma nova definição da fronteira cultural, que não corresponde mais com os estereótipos do início do século. O canibalismo, ponto horroroso *par excellence* já aparece mais compreensível quando se compara com costumes tão condenáveis como a usura, para Léry, ou até com a realização arquetípica da antiga honra moral da virtude militar, para Montaigne. As oposições transformam-se imediatamente em adaptações. No Paraguai, os europeus aceitaram a estrutura tribal dos indígenas e até a sua poligamia, quando a necessidade e o pouco contato com a Europa e suas instituições de disciplina social como a Inquisição o permitiram. O uso de objetos da religião indígena era tolerado, às vezes, dentro de cerimônias cristãs que alguns jesuítas brasileiros organizavam. As crenças mágicas eram utilizadas quando os europeus precisavam delas para sobreviver, como no caso de Staden ou no caso das migrações liderados por europeus. Para os leitores europeus, Staden queria, apesar disso, mostrar o seu uso e a sua integração no pensamento selvagem, sob o prisma da religião cristã e do aspecto dominante de uma história moral em louvor e agradecimento ao Deus cristão. A análise detalhada dos livros de viagens e de outros documentos do século dos descobrimentos sempre necessita mostrar esses limites de auto e heterodefinição nos textos e nos seus programas iconográficos.



## Notas

- 1 Sabemos que Léry não conhecia Staden na época da publicação do seu livro. Leu o livro de Staden só depois, com a ajuda de um amigo suíço que falava alemão. Ver Obermeier 2000a: 71.
- 2 A versão mais detalhada do dilúvio é a de Thevet (1575: 913v.s., 1953: 39s.).
- 3 “Maire” (“Maira”) é a denominação do herói civilizador nos contos da mitologia da *Cosmographie* (1575: 914r.s., Lussagnet 1953: 40s.) e foi aplicada também aos franceses em geral. Léry fala na sua interpretação do mito de um apóstolo no Brasil, de um “Mair c’est à dire François ou estrangeer” (1580: 254). O alemão Hans Staden, autor da *Wahrhaftige Historia* (1557), que relata seu cativeiro entre os índios, no qual, para sobreviver, fez-se magico, é também nomeado “Mair” quando eles crêem que lhes quer fazer mal lendo um livro mágico e causando um furacão: “Apo Meiren geuppaw y wittu wasu Immou” (1557: 86).
- 4 Ver também Thevet *apud* Lussagnet 1953: 60, nota 2, com outras citações de autores portugueses.
- 5 Para a legislação sobre os índios brasileiros do século XVI e XVII, ver Thomas 1968.
- 6 Mostrei a propagação dessa história natural, que coincide ainda com uma pesquisa naturalista avançada da parte dos jesuítas e outros viajantes, em artigo anterior (2003b).
- 7 António Blásquez aos irmãos de Coimbra, Bahia, 08.07.1555, *Monumenta Brasiliae*, t. II: 252.
- 8 Manuel da Nóbrega aos irmãos de Coimbra, Bahia, Agosto de 1549, *Monumenta Brasiliae*, t. I: 150/151.
- 9 Pero Correia a João Nunez Barreto, São Vicente, 20.06.1551, *Monumenta Brasiliae*, t. I: 225.
- 10 Hélène Clastres na edição de Yves d’Evreux 1985, comentário 283.
- 11 Versão de Wernicke no Proyecto Ameghino na internet: <http://www.argiropolis.com.ar/ameghino/marco.htm> (11/2/2003). Tradução nossa: “Mas no quarto dia três horas antes de amanhecer, irrompemos na localidade e matamos todos os que encontramos e fizemos prisioneiros muitas das suas mulheres, o que nos foi de grande ajuda”.
- 12 Ver, para a importância do livro, os meus trabalhos de 1999/2000, 2000a, 2000b e 2002c. Atualmente, estou preparando uma nova edição crítica do livro de Staden, em alemão e português.
- 13 Já discuti em outras publicações (2000a, 2000b, e principalmente 2001) várias hipóteses que negam a verdade do seu relato, especialmente a descrição do canibalismo. O relato de Staden é, certamente, verdadeiro; o seu trabalho literário era escolher alguns episódios do seu cativeiro e estruturá-los numa narração.

## Bibliografia

### Fontes

- [America, latim] (1592). *America tertia pars Memorabilem provinciae Brasiliae historiam continens, Germanico primùm sermone scriptam a Ioanne Stadio. Nunc autem latinitate donatam a Teucro Annaeo Privato Colcante Po: & Med. (Adamo Leonicero, poeta et medico), ... Addita est Narratio projectionis Joannis Lerii in eamdem provinciam, quam ille initio gallicè conscripsit... His accessit Descriptio morum & ferocitatis incolarum illius regionis... Omnia recens evulgata et iconibus... illustrata... studio et diligentia Theodori de Bry...* Frankfurt a.M.: J. Wechel per Theodor de Bry.
- [America, alemão] (1593). *Dritte Buch Americae, darinn Brasilia durch Johann Staden von Homberg ausz eigener Erfahrung in Teutsch beschrieben. Item Historia der Schiffart Joannis Lerij in Brasilien, welche er selbst publiciert hat, jetzt von newem verteutscht durch Teucrium Annaeum Privatum C. [i.e. J.A. Lonicer].* Frankfurt a.M.: Theodor de Bry.
- [Americae] (1970) [1591-1600]. *Wunderbarliche, doch wahrhafftige Erklärung von der Gelegenheit und Sitten der Wilden in Virginia, erstlich in engelländischer Sprach beschrieben durch Thomam Hariot [...].* Edição facsimilar dos 5 primeiros tomos. Frankfurt/München: Kölbl-Verlag.
- Benzoni, Girolamo (1969) [1565]. *La Historia del Mondo Nuovo.* [Venedig] Graz: Adeva.
- Benzoni, Hieronymus (1579). *Histoire nouvelle du nouveau monde: contenant en somme ce que les Hespagnols ont fait jusqu'à présent aux Indes occidentales, [et] le rude traitement qu'ils font à ces pources peuples-la*, extr. de l'Ital., trad. de Urbain Chauveton. Genève: E. Vignon.
- Berredo, Bernardo Pereira de (1749). *Annões historicos do estado do Maranhão em que se dà noticia do seu descobrimento e tudo o mais que nelle tem succedido desde o anno em que foy descuberto até o de 1718.* Lisboa: Francisco Luiz Ameno.
- Cardim, Fernão (1997). *Tratados.* Transcrição do texto, introdução e notas por Ana Maria de Azevedo. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Claude d'Abbeville (1963) [1614]. *Histoire de la mission des peres capucins en l'isle de Maragnon et terres circonvoisines.* Ed. Alfred Métraux / Jacques Lafarge. Graz: Adeva (= Frühe Reisen und Seefahrten in Originaltexten, 4). O texto original também em (<http://gallica.bnf.fr/scripts/Consultation>, 5/6/2003).
- Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía* (1964-1966) [1864-1884], sacados, en su mayor parte, del Real Archivo de Indias, bajo la dir. de Joaquín F. Pacheco, repr. da ed. Madrid. Tomos 1-42. Vaduz: Kraus (= Colección de documentos inéditos del archivo de Indias).
- Díaz de Guzmán, Ruy (1836). *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata, escrita por Ruy Díaz de Guzmán, en el año de 1612.* Edición digital a partir de Pedro de Angelis. Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las provincias del Río de La Plata. Tomo Primero. Buenos Aires: Imprenta del Estado. (<http://cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01477418664020612765213/index.htm>, 28.06.02).
- Diderot, Denis (1996). *Œuvres.* Édition établie et annotée par André Billy. Paris: Gallimard.



- Franck, Sebastian (1567). *Weltbuch, von Newen erfundnen Landtschafften*. 2 tomos. Franckfurt am Mayn: Feirabend und Hüter.
- Gândavo, Pero de Magalhães (1965). *Tratado da provincia do Brasil*. Ed. Emmanuel Pereira Filho. Com reprodução fac-similar do ms. n. 2026 da Bibl. Sloaniana do Museu Britânico. Rio de Janeiro: Inst. Nacional do Livro (= Dicionário da língua portuguesa: Textos e Vocabulários, 5).
- (1969) [1576]. *The histories of Brazil*, now translated into English for the first time and annotated by John B. Stetson, Jr., with a facsimile of the Portuguese original New York 1922, nova impressão New York: Kraus (= Documents and narratives concerning the discovery and conquest of Latin America, 5). P.d.G.: *Tratado da Terra do Brasil. História da Província Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia 1980. (<http://www.cce.ufsc.br/~nupill/literatura/ganda2.html>, 5/6/2003).
- (1995): *Tratado da terra & História do Brasil*. Ed. Leonardo Dantas Silva. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana (= Série Descobrimentos, 5).
- Léry, Jean de (1578). *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*: (<http://gallica.bnf.fr/scripts/Consultation>).
- (1585). *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil autrement dite Amerique [...], bien augmenté de discours notables en ceste troisieme edition*. Genf: Chuppin.
- (1592). *Navigatio in Brasiliam Americae a Joanne Lerio Burgundo [...]*. Ver [Americae, latim], *Americae tertia pars...*
- (1593). *...Historia der Schiffart Ioannis Lerii in Brasilien...* Ver [America, alemão] 1593. *Dritte Buch Americae...*
- Ver também [Americae] (1970) [1591-1600]. Tomo 3.
- (1975) [1580]. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Ed. Jean Claude Morisot e Louis Necker. Genf: Droz.
- (1992) [1580]. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Ed. Frank Lestringant. Paris: Chaleil.
- López de Gómara, Francisco (1553). *Historia general de las Indias, con la conquista del México y de la nueva España*, Saragossa: [Agustín Millán].
- (1568). *Histoire generale des Indes occidentales et Terres neuves, qui iusques à présent on esté decouvertes*. Traduite en françois de Martin Fumée. Paris: Michel Sonnius. (<http://gallica.bnf.fr/scripts/Consultation>).
- [*Memorabilis provinciae Brasiliae historia*]. Ver [America, latim] (1592). *Americae tertia pars ...*
- Montaigne, Michel de (1969) [1580]. *Les Essais*. 3 tomos. Ed. de Alexandre Micha. Paris: Flammarion.
- (1980). *Œuvres complètes*. Ed. de Albert Thibaudet et Maurice Rat. Paris: Gallimard (= Bibliothèque de la Pléiade, 14).
- Montesquieu (1721). *Lettres persanes*. Cologne: Marteau.
- Monumenta Brasiliae* (1956-1968). In: *Monumenta Missionum Societatis Iesu*. Ed. Serafim Leite. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu. Tomo 1 = Tomo 79 (1538-1553). Tomo 2 = Tomo 80 (1554-1558). Tomo 3 = Tomo 81 (1559-1563). Tomo 4 = Tomo 87 (1564-1568). Tomo 5 = Tomo 99 (*Sive Complementa Azevediana* 1539-1565).
- Münster, Sebastian. (1544). *Cosmographia. Beschreibung aller Lender*. Basel: Heinrich Petri.

- Núñez Cabeza de Vaca, Alvar (1906). [*Naufragios*: 1542; *Comentarios*: 1555] *Relación de los naufragios y comentarios*. 2 tomos. Madrid: Suárez (= Colección de libros y documentos referentes á la historia de América, Bd. 5/6).
- Schmidel, Ulrich (1567). *Neuwe Welt, das ist, Warhafftige Beschreibung aller schönen Historien von Erfindung viler unbekanten Königreichen*. Frankfurt a.M.: Lechler per Sigmund Feyerabend.
- (1597). *Warhafftige unnd liebliche Beschreibung etlicher fürnnehmen Indianischen Landschaften und Insulen [...] an Tag gebracht durch Dieterich von Bry*. Frankfurt a.M.: Theodor de Bry. [= *America*, alemão, tomo 7]
- (1599). *Vera historia admirandae cuiusdam navigationis, quam Huldericus Schmidel. Straubingensis, ab Anno 1534, usque ad anum 1554, in Americam vel novum Mundum, iuxta Brasiliam & Rio della Plata, confecit*. Nürnberg: [C. Lochner per] Levinus Hulsius.
- (1599). *Warhafftige Historien einer wunderbaren Schiffart [...] von 1534 bis 1554 in Americam oder Newenwelt, bey Brasilia und Rio della Plata gethan*. Nürnberg: C. Lochner per Levin Hulsius.
- (1938). *Derrotero y viaje a España y las Indias*, por Ulrico Schmidl. Trad. y comentado por Edmundo Wernicke. Santa Fe: Inst. Social, Univ. Nacional del Litoral. (<http://www.argiropolis.com.ar/ameghino/marco.htm>, 11/2/2003).
- (1962) [1602]. *Warhafftige Historien einer wunderbaren Schiffart*. Nürnberg: Levinus Hulsius. Graz: Adeva.
- Sievernich, Gereon (ed.) (1990). *America, de Bry, 1590-1624. Amerika oder die Neue Welt. Die "Entdeckung" eines neuen Kontinents in 346 Kupferstichen*. I: Bry: Reisen in das östliche und westliche Indien in zwei Teilen. Tomo I: *Reisen in das westliche Indien (America)*. Berlin: Casablanca (= Materialien zur Geschichte der europäischen Expansion).
- Sousa, Gabriel Soares de (1989). *Notícia do Brasil*. Lisboa: Publicações Alfa (= Biblioteca da expansão portuguesa, 11).
- Staden, Hans (1557). *Historia und Beschreibung einer Landschaft der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser, in der Neuen Welt Amerika gelegen*. Marburg: [Andreas Kolbe]. <http://www.obrasraras.usp.br/obras/000152/> 13/01/2005
- (1592). *America tertia pars memorabilem provinciae Brasiliae historiam continens [...]*. Ver [America, latim]. Tomo 3
- (1593). Ver [America, alemão]. Tomo 3
- (1964). *Hans Stadens wahrhaftige Historia*. Ed. de R. Maack und K. Fouquet. Marburg: Trautvetter und Fischer.
- (1978) [1557]. *Wahrhaftige Historia und Beschreibung einer Landschaft der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser, in der Neuen Welt Amerika gelegen [...]*, [Andreas Kolbe], getruckt zu Marpurg, im jar M.D.LVII. Ed. G. Bezzenberger. Kassel: Thiele und Schwarz.
- Thevet, André (1558). *Les Singularitez de la France antarctique*. Paris: Ambroise de La Porte.
- (1575). *Cosmographie universelle*. 2 tomos. Paris: Guillaume Chaudiere.
- (1953). *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Le Brésil et les Brésiliens par A. Thevet*. Ed. Suzanne Lussagnet. Paris: PUF (= Pays d'outre mer. Les classiques de la colonisation, 2).
- (1982) [1558]. *Les Singularités de la France antarctique*. Ed. P. Gasnault. Paris: Le Temps.



- (1997) [1557]. *Le Brésil d'André Thevet. Les singularités de la France Antarctique*. Ed. Frank Lestringant. Paris: Chandeigne.
- Vasconcellos, Simão de (1865) [1663]. *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*. Lisboa: Fernandes Lopes. [com as Noticias das cousas do Brasil]
- Yves d'Evreux (1615). *Suite de l'Histoire de la mission des choses plus memorables advenues en Maragnan, és années 1613. & 1614*. Second traité. Paris: François Huby.
- (1864). *Voyage dans le nord du Brésil par le Père Yves d'Evreux publié d'après l'exemplaire unique conservé à la bibliothèque impériale de Paris*, avec une introduction et des notes par Ferdinand Denis, (*Biblioteca americana, collection d'ouvrages inédits ou rares sur l'Amérique*), Leipzig/Paris: Franck. ([http://bnd.bn.pt/od/hg-24150-v/index-html/gt\\_toc.html](http://bnd.bn.pt/od/hg-24150-v/index-html/gt_toc.html), data 5/6/2003).
- (1985). *Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613-1614*. Ed. Hélène Clastres. Paris: Payot.

## Estudos

- Alden, John et alii (1980-1997). *European Americana. A chronological guide to works printed in Europe relating to the Americas. 1493-1776*. New York: Readex. 6 tomos.
- Bachtin, Michail (1985). *Probleme der Poetik Dostoevskijs*. [Trad. de Adelheid Schramm]. Frankfurt a.M.: Ullstein.
- Bartra, Roger (1996). *El salvaje en el espejo*. Barcelona: Destino.
- Castro-Klarén, Sara (2000). "Mímesis en los trópicos: El cuerpo en Vespucci y Léry". In: Salvador García Castañeda (ed.). *Literatura de viajes: el viejo mundo y el nuevo*. Madrid: Castalia, 31-38.
- Chiappelli, Fred (ed.) (1976). *First images of America: the impact of the New World on the Old*. 2 tomos. Berkeley-Los Angeles: Univ. of Calif. Press.
- Clastres, Hélène (1975). *La terre sans mal, le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Seuil.
- Colin, Susi (1988). *Das Bild des Indianers im 16. Jahrhundert*. Idstein: Schulz-Kirchner.
- Cunha, Manuela Carneiro da (ed.) (1998). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Duchet, Michèle (ed.) (1987). *L'Amérique de Théodore de Bry. Une collection de voyages protestante du XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris: CNRS.
- Duviols, Jean-Paul (1986). *L'Amérique espagnole vue et rêvée, les livres de voyage de Christophe Colomb à Bougainville*. Paris: Promodis.
- Frübis, Hildegard (1995). *Die Wirklichkeit des Fremden: die Darstellung der Neuen Welt im 16. Jahrhundert*. Berlin: Reimer.
- Honour, Hugh (1975). *The New Golden Land: European Images of America from the Discoveries to the Present Time*. New York: Pantheon Books.
- Honour, Hugh (ed.) (1976). *L'Amérique vue par l'Europe. Exposição Grand Palais*. Paris: Editions des musées nationaux.
- La imagen del Indio en la Europa moderna* (1990). Sevilla: Escuela de estudios hispano-americanos.
- Kiemen, Mathias C. (1954). *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region. 1614-1693*. [Phil. Diss.] Washington: Catholic Univ. of America.

- Kohl, Karl-Heinz (ed.) (1982). *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*. Berlin: Frölich und Kaufmann.
- Levene, Ricardo (ed.) (1961-1963). *Historia de la nación argentina (desde los orígenes hasta la organización definitiva en 1862)*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Luchesi, Elisabeth (1982). "Von den 'Wilden/Nackten/Grimmigen Menschenfresser Leuthen/ in der Newenwelt America gelegen'". Hans Staden und die Popularität der 'Kannibalen' im 16. Jahrhundert". In: Karl-Heinz Kohl (ed.). *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*. Berlin: Frölich und Kaufmann, 71-74.
- Lussagnet, Suzanne (ed.) (1953). *Ver fontes: Thevet, André. Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle [...]*
- Massing, Jean Michel (1991). "Early European Images of America: The Ethnographic Approach". In: Jay A. Levenson (ed.). *Circa 1492. Art in the age of exploration*. New Haven: Yale Univ. Press, 514-520.
- Métraux, Alfred (1927). "Les migrations historiques des Tupi-guarani". In: *Journal de la société des Américanistes de Paris*, 1-45.
- (1928a). *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*. Paris: Leroux (= Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences religieuses, 45).
- (1928b). *La Civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris: Geuthner.
- (1963). "The Tupinamba". In: J.H. Steward (ed.). *Handbook of South American Indians*. Tomo 3: The Tropical Forest Tribes. New York: Smithsonian Institution, 45-133.
- (1973): *Religión y magias indígenas de America del Sur*. Ed. Simone Dreyfus. Madrid: Aguilar.
- Neuber, Wolfgang (1991). *Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit*. Berlin: Schmidt (= Philologische Studien und Quellen, 121).
- (1992). "Amerika in deutschen Reiseberichten des 16. und 17. Jahrhunderts". In: Gustav Siebenmann / Hans-Joachim König (eds.). *Das Bild Lateinamerikas im deutschen Sprachraum*. Tübingen: Niemeyer (Beihefte zur Iberoromania, 8), 37-54.
- Obermeier, Franz (1995). *Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert. Claude d'Abbeville: Histoire de la mission. Yves d'Evreux: Suite de l'histoire*. Bonn: Romanistischer Verlag.
- (1998). "Katechismen in der 'língua geral' der brasilianischen Tupiindianer und ihre Überlieferung in zeitgenössischen französischen und portugiesischen Dokumenten des 16. und 17. Jahrhunderts". In: *Bibliotheksforum Bayern*, Heft 1, 48-69.
- (1999/2000). "Die Rezeption von Hans Stadens 'Wahrhaftige Historia' und ihrer Ikonographie". In: *Jahrbuch Institut Martius-Staden*, São Paulo, 133-151.
- (2000a). *Brasilien in Illustrationen des 16. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M.: Vervuert. (Americana Eystettensia. 11).
- (2000b). "Hans Stadens Wahrhaftige Historia 1557". In: *Brasilien-Dialog*, Institut für Brasilienkunde, Heft 3/4, 92-110.
- (2001). "Bilder von Kannibalen, Kannibalismus im Bild. Brasilianische Indios in Bildern und Texten des 16. Jahrhunderts". In: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 49-72.
- (2002a). "Die frühen Einblattdrucke zu Brasilien und die Herausbildung transnationaler



- Kommunikationsverbindungen im Pressewesen". In: *Brasilien-Dialog*, Institut für Brasilienkunde, Heft 1/2, 43-71.
- (2002b). "Ulrich Schmidels *Wahrhaftige Beschreibung* (publiziert 1567) im Kontext der deutschen Südamerikaliteratur der Zeit". In: *Jahrbuch Institut Martius-Staden*, São Paulo, 51-89.
  - (2002c). "Hans Stadens *Wahrhaftige Historia 1557* und die Literatur der Zeit", In: *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte*, Heft 2, 43-80.
  - (2003a). "Die Rezeptionsgeschichte von Ulrich Schmidels *Wahrhaftige Beschreibung* von 1567 bis heute". In: *Jahresbericht des Historischen Vereins für Straubing und Umgebung*, 103, 213-255.
  - (2003b). "Jesuiten, Franziskaner, Meeresungeheuer und indianischer Mythos. Die Anfänge der brasilianischen Naturkunde". In: *Brasilien-Dialog*, Institut für Brasilienkunde, Heft 3/4, 97-119.
  - (2003c). "Cardim", "Claude d'Abbeville", "Cristóvão de Lisboa", "Nóbrega", "Thevet", "Yves d'Évreux". In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Ed. Friedrich Wilhelm Bautz. Tomo 22, colonas 170-173, 202-208, 230-240, 920-928, 1348-1358 ([www.bautz.de/bbkl/](http://www.bautz.de/bbkl/)).
  - (2003d). "Transposições e interrelações de gêneros na iconografia do século dos descobrimentos". In: *Lusorama*, 55/56, Oktober, 44-88.
  - (2004a). Documentos sobre a colônia francesa no Maranhão (1612-1615): as partes censuradas do livro de Yves d'Évreux *Suite de l'histoire*. In: *História do Maranhão: Novos Estudos*. Ed. von Wagner Cabral da Costa, Departamento de História da Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 30-50.
  - (2004b). A percepção e a representação do espaço nos primeiros documentos sobre Argentina e Brasil no século XVI. In: *História Unisinos, Dossiê América Latina Colonial*. Ed. da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de pósgraduação em história, Número 9, volume 8, 33-61.
  - (2005). "Documentos inéditos para a história do Maranhão e do nordeste na obra do capuchinho francês Yves d'Évreux *Suite de l'histoire* (1615)". Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi / Antropologia Belém / Museu Goeldi (em prensa).
- Sabin, Joseph (1961) [1869-1892]. *Bibliotheca Americana. A Dictionary of Books relating to America from its Discovery to the Present Time*. 29 tomos. Amsterdam: Israel.
- Schramm, Albert (1920-1943). *Der Bilderschmuck der Frühdrucke*. 23 tomos. Leipzig: Hiersemann.
- Thomas, Georg (1968). *Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien. 1500-1640*. Berlin: Colloquium Verlag (= Biblioteca Iberoamericana, 10). (Trad. Port.: (1981). *Política indigenista dos Portugueses no Brasil, 1500-1640*. São Paulo: Edições Loyola).
- Warncke, Carsten-Peter (1987). *Sprechende Bilder - Sichtbare Worte. Das Bildverständnis in der frühen Neuzeit*. Wiesbaden: Harrassowitz (= Wolfenbütteler Forschungen, 33).
- Wendt, Astrid (1989). *Kannibalismus in Brasilien. Eine Analyse europäischer Reiseberichte und Amerika-Darstellungen für die Zeit zwischen 1500 und 1654*. Frankfurt a.M.: Lang (Ethnologie et anthropologie sociale, XV).